

فلسفة ابن رشد

القاضي الفاضل محمد بن احمد بن رشد قاضي قضاة الاندلس واشهر
فلاسفة الاسلام على الاطلاق وأعظم شراح فلسفة ارسطو في العالم
نفاه ابناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة — وعلى شروحه
الفلسفية بنى الاوربيون فلسفتهم في القرون الوسطى ، وكان اسمه
مشهوراً عندهم شهرة ارسطو توفي سنة ٥٩٥ رحمه الله

مشتمة على كتابين جايلين

- الاول — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانصال : وذيله
الثاني — الكشف عن مناهج الادله في عقائد الملة وتعريفه اوقع
فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلّة

و يليهما : الرد على فلسفة ابن رشد
تأليف

شيخ الاسلام ومفتي الانام تقى الدين بن نيمية
المتوفى سنة ٧٢٨ هـ

تطلب من

محمد علي صبيح

صاحب ومدير المكتبة المحمودية التجارية

بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر



طبعة
م

ترجمة المؤلف

٩٩١-

هو القاضى (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد) مولده ومنشؤه بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم أوحده في علم الفقه والخلاف اشتغل على الفقيه الحافظ أبى محمد بن رزق وكان أيضاً متميزاً في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكليات وقد أجاد في تأليفه وكان بينه وبين أبى مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الامور الجزئية لتكون جملة كتابهما كتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ما أمكننا وأبينه وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضرورياً لانه منطوق بالقوة فيما ساف من الاقوال الكلية ففيه تميم ما وارتياض لاننا ننزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائش حتى نجمع في أقوالنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما أمكن الا انا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش فأوفق الكنائش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر وهذا الكتاب سألته انا اياد وانتسخته

أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم ان يصنعوا له قطا وفراخ حمام مسلوقة إلى أن يأتي إليهم وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعافيته ثم أن المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد بن رشد وأمر بأن يقيم في الديانة وهي بلد قريب من قرطبة وكانت أولا لليهود وأن لا يخرج منها ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع أخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشغولون بالحكمة وعلوم الأوائل وهؤلاء الجماعة هم أبو الوليد بن رشد وأبو جعفر الذهبي والفقير أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية وأبو الربيع السكيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراني وبتوامدة ثم ان جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد انه على غير ما نسب إليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل أبا جعفر الذهبي موزوراً للطلبة ومزواراً للطباء وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول ان أبا جعفر الذهبي كالذهب البرز الذي لم يزد في السبك إلا جودة . قال القاضي أبو مروان ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخى وأيضاً فان ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال أن مما اعتذر به ابن رشد انه قال انما قلت ملك البربر وإنما تصحفت على القارئ فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد رحمه الله في مرا كش أول

فكان ذلك سبباً الى خروجه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التي قلت فيه شدة المطابقة للاقاويل السكية الا انه مزج هنالك مع العلاج العلامات وإعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكنائش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك بل يكفي من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجمل من تحصل له ما كتبناه من الاقاويل السكية أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنائش في تفسير العلاج والتركيب (حدثني) القاضي أبو مروان الباجي قال كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوى النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمة وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكان مكيناً عند المنصور وجهاً في دولته وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو منوجه الى غزو الفنس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنه احترامه احتراماً كثيراً وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه علي وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنؤوه بمنزله عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به فان أمير المؤمنين قد قربني دفعة الى أكثر مما كنت أومله فيسه أو يصل رجائي اليه وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد

القياس لأرسطوطاليس . مقالة في العقل . مقالة في القياس . كتاب في فحص هل يمكن للعقل الذي فينا وهو المسمى بالهيوالاتي أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أولاً يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس . مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى . مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب أرسطوطاليس ومقدار ما زاد لاختلاف النظر يعني نظريهما . مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان . مقالة أيضاً في اتصال العقل بالإنسان : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالسكليات . كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا : مسألة في الزمان : مقالة في فسوخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين . مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته . مقالة في المزاج . مسألة في نوائب الحمى . مقالة في حيات العنن مسائل في الحكمة . مقالة في حركة الفلك . مقالة فيما خالف أبو نصر أرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود : مقالة في الترياق

سنة خمس وتسعين وخمسمائة وذلك في أول دولة الناصر وكان ابن رشد قد
 عمر عمراً طويلاً وخلف ولداً طيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله
 وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور (ومن)
 كلام أبي الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشريع ازداد إيماناً بالله (ولأبي)
 الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من
 الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي
 مشار الاختلاف . كتاب المقدمات في الفقه . كتاب نهاية المجتهد في الفقه . كتاب
 السكيات . شرح الارجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس بن سينا في الطب .
 كتاب الحيوان . جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات . كتاب
 الضروري في المنطق مالحق به . تلخيص كتب ارسطوطاليس وقد لخصها
 تلخيصاً تاماً مستوفياً . تلخيص الالهيات لنيقولاوس . تلخيص كتاب مابعد
 الطبيعة لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس . تلخيص
 كتاب البرهان لارسطوطاليس . تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس
 شرح كتاب النفس لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاسطقسات
 للجالينوس . تلخيص كتاب المزاج للجالينوس . تلخيص كتاب القوي الطبيعية
 للجالينوس . تلخيص كتاب العلل والاعراض للجالينوس . تلخيص كتاب التعرف
 للجالينوس . تلخيص كتاب الحيات للجالينوس . تلخيص اول كتاب الادوية
 المفردة للجالينوس . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء للجالينوس .
 كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي . كتاب منهاج الادلة
 في علم الاصول . كتاب تفسير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من
 الاصول . المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس . شرح كتاب

فقال تعالى ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والارض﴾ الآية وقال تعالى ﴿أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت﴾ وقال ﴿ويتفكرون فى خلق السموات والارض﴾ الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ماهو القياس المطلق وكل أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت أغنى المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التى تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه بل هو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضى الله تعالى عنه ورحمه ﴿أما بعد﴾ حمد الله بجميع محامده ﷺ والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله ﷺ فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأثور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب فتقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع غنى من جهة ماهي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك : فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الْبَصَارِ﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معاً ومثل قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات

واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم عليه السلام

فنتظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب ننهنا عليه فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية : وبين أيضاً أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أركى الناس طبعاً إلا بوحى أو شيء يشبه الوحي بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنوناً من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم . وأما الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ماعداً المغرب لكان أهلاً أن يضيحك منه لكون ذلك ممتعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد

أخرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي فبالجرح أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي : وليس لقائل أن يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في المصدر الاول فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد المصدر الاول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص : واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك وان كان غير نافذ فخص عن ذلك : فبين أنه يجب علينا أن تستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذ كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فُحص عنه القدماء أتم فخص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم

قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوما شرّقوا به فماتوا فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري : وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فإذا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية : وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه إلهية / حق وانها التي نهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالاقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية : وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه إلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الامن بحجدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والاسود اعني لتضمن شريعتنا طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ﴾ وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ماورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له :

يعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة

وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العامة والحلقة — فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه ان غوى غاو بالنظر فيها وزال زال إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهوانه عليه أو إنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن تمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض: ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لاسهال كان فيه فتزايد الاسهال به لماسقاه العسل وشكا ذلك إليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول أن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من

الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات إلى قوله والراسخون في العلم ﴾ فإن قال قائل أن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله . قلنا أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح وإن كان الإجماع فيها ظنيًا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء وقد يدل ذلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات إنه ليس يمكن أن ينقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلمين عندنا أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم وأن ينقل إلينا في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتفى عن أحد وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة وأما وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن أن

وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستبطنها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو — إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لآحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي — وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسامون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المأول منها من غير المأول فلا شعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود

فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة

واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف : وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون أنه تعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بمحدثه ومنغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل : فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلال المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون . من أهل زماننا : وقد أفردنا في هذه المسئلة قولاً حركنا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وإن ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر لاسكل والمستولى عليه وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود والامر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلى أو مجزئى فلا معنى للاختلاف في

يتصور اجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فإن الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسئلة فلا ينقل إلينا فيها خلاف فإن هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليات : فان قلت وإذا لم يجب التفكير بخرق الاجماع في التأويل إذ لا يتصور ذلك في اجماع فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتفكيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره إياها في ذلك قطعاً اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التفكير يخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن أن يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلاً عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به وهذا إنما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان

الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعنى ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك . وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن إيجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ يقتضى بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزه انا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ﴿ يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ﴾ يقتضى أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ يقتضى بظاهره ان السموات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه

هذه المسئلة أعنى فى تفكيرهم أولاً تكفيرهم

وأما مسئلة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء : وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الوسطة فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره وعن شىء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وهذه هي حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة : وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شىء ولا عن شىء ولا تقدمه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شىء أعنى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسهون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شىء مقارن للحركات والأجسام وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل : فهذا

ان وقع في مبادئ الشريعة فهو كافر وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تنقض جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع : وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروية وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أغنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاحد لا مثال هذه الاشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعدة فبالموعدة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوني يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي لحقائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعليم بان ضرب لهم أمثالا وأشباها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع أغنى الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في أن القسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان : وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة والخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتاج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه

الآيات أن الإجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطرارى لا اختيارى أعنى أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أولاً ونقوم وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر وأنى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع أعما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التى كافةهم الشرع بالنظر فيها وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو أتم محض وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر وإذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس فكما بالحرى أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعنى أن يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل

أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أى المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله : فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه : ويشبه أن يكون الخطىء في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل أغنى في صفة المعاد لا في وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وإنما كان جحد الوجود في هذه كفر لانه أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للأحمر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فمن أفساه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنع أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل اتما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل

تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالتأويل له كافر مثل من يعتقد أنه لاسعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه اتما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط : واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة : وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء اذ أخبرته ان الله في السماء أعتقها فاتها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيّل أغنى أنهم لا يصدقون بالشئ الا من جهة ما يتخلّون به يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً الى شئ متخيّل ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم الذين شددوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر باعتقاد الجسمية ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه انها من المتشابهة وأن الوقف في قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مريية كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيأحقته قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحظه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه والمخطىء في هذا معذور أغنى من العلماء . فان قيل فاذا تبين

الشريعة منها ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروى . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تقيد السعادة وتجنب الأفعال التى تقيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدينية والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه . والقسم الثانى أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التى دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة وإلى هذا نحا أبو حامد فى كتابه : ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس أملاك بالنقوى التى هى سبب السعادة سمي كتابه إحياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والمجدلية والخطائية، وطرق التصور اثنتان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل المجدلية فضلا عن البرهانية مع ما فى تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ماهى عامة لا أكثر الناس أغنى وقوع التصديق من قبلها وهى الخطائية والمجدلية والخطائية أعم من المجدلية ومنها ماهى خاصة بأقل الناس وهى البرهانية وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتبيينه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة لكثير فى وقوع التصور والتصديق

العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل شعر يوما يمان اذا لقيت ذا يمن ✽ وان لقيت معديا فعمدان

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم إلا من كان من أهل العلم كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لأنه لا يوقف على كتب البرهان في الاكثر الا أهل القطر الفائقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سعيها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لا فضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كتبها من كان ممدداً لمعرفتها على كتبها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى ﴿ان الشرك لظلم عظيم﴾

فهذا ما رأينا أن تثبته في هذا الجنس من النظر أعنى النكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفا ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعدد لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق للصواب : وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهي عليه وبخاصة

الأكثر أوثق أقوالا وأما الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الاقوال الخطابية فغرضهم إصرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا فإذا الناس على ثلاثة أصناف . صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرّى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أغنى صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرّح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرّح له والمصرّح الى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أذاه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرّح بها للجمهور ولا يثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أغنى الكتب التي الاقوال الموضوعية فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب أن يصرّح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه لاجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لايعلمه الا الله وان الوقت يجب هنا في قوله عز وجل ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لاسبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ﴾ وأما المصرّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه

وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف . أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة بالأمريين جميعا أعنى أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مضمونة أن تكون يقينية وعرض لتأنيجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والمجاحد له أو المتأول كافر . والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مضمونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعنى لتأنيجها . والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مضمونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضاً لا يتطرق اليه تأويل أعنى لتأنيجها وقد يتطرق لمقدماته . والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مضمونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجها مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها . وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعنى في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تقاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعنى اذا كان دليل التأويل أتم إقناعاً من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في

لجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عليه والصاد عن الشرع كافر وإنما كان هذا التمثيل يقينا وليس بشعري كما القائل أن يقول لأنه صحيح التناسب وذلك أن نسبة الطيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس أغنى أن الطيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا عدت والشارع هو الذي يتقضى هذا في صحة الأنفس وهذه الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ وقال تعالى ﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾ وقال ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعى أو العمل الشرعى هذه الصحة وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الآخروية وعلى ضدها الشقاء الآخروى فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكنب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أغنى المذكورة في قوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾ الآية ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم لجمهور وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنائى وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق

للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أغنى لانتقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة : ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضرارها اذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء لان الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليسب بحق وشرع في ابطالها حتى أبطلت عندهم أو قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الأشياء النافعة في الصحة وازالة المرض أو يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان تستعملها معهم أعني حفظ الصحة لابل ما يقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك . هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضا يجب أن يزال فضلا عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل

أتى بعدهم فإن الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاول دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم فأنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتاول من ذلك شيئا الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني طهورا مشتركا للجميع فإن الاقاول الموضوع في الشرع لتعليم الناس اذا تؤمات يشبه أن يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاول فإن الاقاول الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز . أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبيعتها الى أن تنتهي الى حد لا يتوقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لافى مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسا الله في العر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى أن يكون ذلك مبدءا لمن يأتي بعد فان النفس مما تحلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان

وزائدا إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤمات وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الأصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد بلغ تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقبة ؛ ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أغنى من قبل أنهم لم يعرفوا أى الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا : فإن قيل فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة إلى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأى الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه . قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول وحال من

قلنا أنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيراً وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا . أن العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أغنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت وإلا كان الوجود والمعدوم واحد فإذا سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ماهو عليه فإذا قال نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ماهو عليه فإذا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان أغنى من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فانه من البين بنفسه أن العلمين متغايران وإلا كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فانه يقال لهم فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود فإن قالوا لم يحدث فقد كبروا وإن قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالجمله فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه : فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن

الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعنى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة . وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة قبيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبة ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنا بفضله وبرحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

(ضمنية لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في فصل المقال رضى الله عنه)

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما فقمتم بمجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وفقمتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثه وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد . فان

معلومه عنه فإذا قد انحل الشك ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير أغنى في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم العلول عن الموجود وهو العلم المحدث . فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا إنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها إذ كان علته لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الانذارات في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ماظهر لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

أن يقرر به على ما فاوضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعى كلاماً طويلاً إلا أنا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل : وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مقنع وذلك إنه قال قولاً معناه هذا وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه أعني أن يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمتة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الإضافة التي كانت يمتة قد عادت يسرة وإنما الذي لم يتغير هو موضوع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الإضافة فقد يجب أن تتغير عند تغير المعلوم كما تتغير إضافة الاسطوانة إلى زيد عند تغيرها وذلك إذا عادل يسرة بعد أن كانت يمتة : والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان إذا وجد الموجود بعد إن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له فإذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيراً عند حدوث.

أربعة . الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة . والطائفة التي تسمى بالباطنية . والطائفة التي تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات تزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وإن من زاع عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك مايجرى مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح : وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريقتين التي تقضى إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول : أما الفرقة التي تدعى (بالحشوية) فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الغفلة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف

ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة

تصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد بن رشد ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد [وبعد] حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقه لفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الرائيين من أهل ملته وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته . فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضي الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله : فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ماعرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة : وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا

في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً . أما كونه محدثاً فلانه يقتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الاًمر الى غير نهاية وذلك مستحيل . وإنما كونه أزلياً فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لايسلمون ذلك فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث وأيضاً ان كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لايفعل وجب أن تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الاًمر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما أن يجزوا على القديم أحد ثلاثة أمور . إما ارادة حادثة وفعل حادث . وإما فعل حادث وإرادة قديمة . وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لايعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضاً فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعاق بعد الحادث دهرآً لانهاية له اذ كان الحادث معدوماً

بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمُ الْآيَةُ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى : وليس لقائل أن يقول إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله أغنى لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى ﴿وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الأشعرية) فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها . وودع أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بمحدثه . وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية يتيقن إلى وجود الباري وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض

الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وإثبات ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جداً والدلائل التي تستعملها الاشعرية في إثباته هي خطافية في الأكثر وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون إن من المعلومات الأولى أن الفيل مثلاً إنما نقول فيه إنه أعظم من الثملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء الثملة وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحداً بسيطاً وإذا فسد الجسم فإليها ينحل وإذا تركب فنهائتركب وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك إن هذا يصدق في العدد أغنى أن نقول إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أغنى الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم واكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً ولا يكون هناك عظم متصل أصلاً فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين أغنى الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً وليس يمكن ذلك في العدد لكن يعارض هذا أيضاً أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم فان انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي

دهرا لانهاية له فهي لاتتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له وما لانهاية له لايُنقض فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضى دهر لانهاية له وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دوران الفلك وأيضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على اليجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق وأيضا فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعنى ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصح للعلماء ولا للجمهور . ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان . أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم . احداها ان الجواهر لاتنفك من الأعراض أى لا تخلو منها . والثانية ان الأعراض حادثة . والثالثة أن مالا ينفك عن الحوادث حادث أعنى مالا يخلو من الحوادث هو حادث . فاما المقدمة الأولى وهى القائلة ان الجواهر لاتتعرى من الأعراض فان عنايتها الجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة وان عناها بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجواهر

الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوى وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد الشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى تقضى بالسالكين الى معرفه الله بيقين وهى طريق الخواص وهى التى خص الله به ابراهيم عليه السلام فى قوله ﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ﴾ لأن الشك كله انما هو فى الأجرام السماويه وأكثر النظائر انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان فان تقدم عدم الشئ على الشئ لا يتصور إلا من قبل الزمان وأيضا فان المكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا لانه ان كان خلاء على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج أن يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأى الثانى لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الامر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقديم ما يحس منها حادثا أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الأعراض التى يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة فاما أن تكون منتقلة من محل الى محل وإما أن تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وانما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض

لا ينقسم وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً في هذا المنقسم هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم فإن انقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية . ومن الشكوك المعتاة التي تلزمهم أن يسألوا إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فإن الحدوث عرض من الأعراض وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فإن من أصولهم أن الأعراض لا تقارق الجواهر فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما وأيضاً فقد يسألون أن كان الموجود يكون من غير عدم فيماذا يتعلق فعل الفاعل فإنه ليس بين عدم الوجود وسط عندهم وإن كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسط بين عدم الوجود وهذا هو الذي اضطرت المعتزلة إلى أن قالت إن في عدم ذاتا ما وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل وكنتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء . فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فإن طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد : وأما المقدمة الثانية وهي القائلة أن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب فإن كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياساً على ما شاهدناه فقد يجب أن يفعل ذلك في

وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه أغنى المفروض موجوداً ، مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لا نهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لأن قوله وقع في زمان محدود وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود فاشتراط هو أن يعطيه الدينار في زمن يكون بينه وبين الزمان الذى تكلم فيه أئمة لا نهاية لها وهي التى يعطيه فيها دنائير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره أنه لا يشبه المسئلة الممثل بها . وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً في جميع الوجوه وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين . إما على جهة الدور . وإما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها . مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق فإن كان شروق فقد كان شروق وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض وإن كان ابتلت الأرض فقد كان غيم فإن كان غيم فقد كان غيم والأما التى تكون على الاستقامة مثل ككون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد إلا خير وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذى

حادثاً فهو حادث لا مالا يظهر حدوثه ولا مالا يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك فتقول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب : وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من أحادها . والمعنى الثاني مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كأنك قلت مالا يخلو من هذا السواد المشار اليه . فاما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني مالا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك الفرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً لأنه ان كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلو لا يمكن . وأما المفهوم الاول وهو الذى يريدونه فلس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذى لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا فى زعمهم انه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضوع أن لا يوجد منها فى المحل عرض مامشار اليه الا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها وذلك يؤدى الى امتناع الوجود منها أعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انتضاء مالا نهاية له ولما كان مالا نهاية له لا ينقضى

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات أو جملها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله أعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة. وأما الصانع والذى يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس فى المصنوع الا شىء واجب ضرورى أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ان لم يكن ضرورياً فيه وهذا هو معنى الصناعة : والظاهر أن المحلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطائية قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة أنها كاذبة ومبطلّة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلّة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشىء واذا لم تكن للشىء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما أنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلاً يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف. وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمي به نفسه حكماً تعالى وتقدس استأسأوه عن ذلك : وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله

هو الأب المصور له وهو يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع
فليس يمتنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له أن يفعل بالآلات
متبدلة أشخاصا لا نهاية لها . وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وإنما سقناه
ليعرف ان ماتوهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو
من الاقوال التي تليق بالجمهور أغنى البراهين البسيطة التي كلف الله بها
الجميع من عباده الايمان به : فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست
برهانية صناعية ولا شرعية : وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي
في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين . إحداهما ان العالم بجميع
ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر
مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عدد
أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة
ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الحجر أن يتحرك الى فوق وفي النار
الى أسفل وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون
شرقية : والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى
الجائزين أولى منه بالآخر فأما المقدمة الاولى فهي خطائية في بادئ الرأي
وهي أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل ككون الانسان
موجودا على خليفة غير هذه الحلقة التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك
مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذا كان ذلك ليس معروفا
بنفسه اذا كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بيته الوجود بنفسها أن تكون
من العلل الخفية على الانسان ويشبه أن يكون ما يعرض للانسان في أول
الامر عند النظر في هذه الاشياء شيئا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء

الذى خلق فيه من الجو الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك الموضوع من ذلك الخلاء فأتيج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة . والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التى تخص أحد المائتين صحيحة والقائلة إن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديماً لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء : وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شئ غير بين وذلك أن الإرادة التى بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لأن الإرادة من المضاف وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الأَب والابن وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فإن كانت الإرادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وإن كانت الإرادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم . وأما الإرادة التى تتقدم المراد فهي الإرادة التى بالقوة أغنى التى لم يخرج مرادها إلى الفعل إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحادث المراد ولذلك هو بين أنها إذا خرج مرادها إنها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل إذ كانت هي السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل فإذا وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد . والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما لا ظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا أَمْرُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح فى الإرادة لا بحادث ولا بقديم لكون هذا من التشابهات فى حق

وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول . وهذا قول في غاية السقوط وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى : فان قيل انما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الاشياء التى اخترعها هذا الرجل استخرنا القول الى ذكره فنرجع الى حيث كنا نقول : فأما القضية الثانية وهى القائلة أن الجائز محدث فهى مقدمة غير بيّنة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شىء جائزاً أزلياً ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن تبين حقيقته الا لأهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته

وأما أبو المعالى فإنه رام أن يبين هذه المقدمات بمقدمات . احداها أن الجائز لأبده من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى . والثانية أن هذا المخصص لا يكون الا مريداً . والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث ثم بين أن الجائز يكون عن الإرادة أى عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الإرادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المائلين أعنى لا تفعل المائل دون مماثله بل تفعلهما . مثال ذلك أن السقمونيا ليست تجذب الصفراء التى فى الجانب الايمن من البدن مثلاً دون التى فى اليسر . وأما الإرادة فهى التى تختص بالشىء دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع

إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز فهي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً : فإما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ﴿ أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وَجَنَاتٍ أَلْفَافًا ﴾ ومثل قوله ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَرًّا مُنِيرًا ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾ الآية ومثل هذا كثير في القرآن : وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَلَا تَمْتَعُوا لَهُ إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم ﴿ إِنِّي وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى : وأما الآيات التي تجمع الدلالين فهي كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ إلى قوله ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ فإن قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا ﴾ تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خُلِقَتْ

من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أغنى كونها موافقة لحياته ووجوده : وبالجملة فمعرفة ذلك أغنى منافع الموجودات داخلية في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات : وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات : وهذه الطريقة تنبئ على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿ ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولواجمعوا له ﴾ الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجدا للحياة ومنعمها وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تتقترن بها مأورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة : وأما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الإشارة بقوله تعالى ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء ﴾ وكذلك أيضاً من تتبّع معنى الحكمة في وجود موجود أغنى معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية

التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فاتهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط وإن لها صانعاً موجوداً : ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط : وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

﴿ القول في الوجدانية ﴾ فإن قيل فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فطريق وحدانيته الشرعية أيضاً وهي معرفة أنه لا إله إلا هو فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفي : قلنا أما نفي الألوهية عمن سواه فإن طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات أحدها قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ﴾ والثالثة قوله تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا

هذا باطلا سبحانه فكنا عذاب النار ﴿ وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة . فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبيههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى . وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى ﴿ وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ﴾ إلى قوله ﴿ قلوا بلى شهدنا ﴾ ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به وامتنال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع إنها منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص وأغنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أغنى إن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أغنى من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء أن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة : وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي

بالطبع أو الشرع في معرفة الوجدانية : وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل فهو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً﴾ وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل المانعة فشيء ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع فلا أن ما يقولون في ذلك ليس برهاناً . وأما كونه لا يجرى مجرى الشرع فلا أن الجمهور لا يقدرّون على فهم ما يقولون من ذلك فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها إما أن يتم مرادها جميعاً وإما أن لا يتم مراد واحد منهما وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً ويستحيل أن يتم مرادهما لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل إنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع وإذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال إن أفعالها ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد إلا أن يقول قائل فلعل هذا

لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ﴿ فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع . وذلك انه من العلوم بنفسه انه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعلاه فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرها مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلا من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ وأما قوله ﴿ اذا لذهب كل اله بما خلق ﴾ فهذا رد منه على من يصنع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال ان يكون بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحدا وجب أن لا يكون موجودا عن آلهة متقنة الافعال وأما قوله تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ﴾ فهي كالاتية الأولى أغنى انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية انه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثليين لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتخذت النسبة اتحد المنسوب أغنى لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يخلان في محل واحد اذا كانا مما شانهما أن يقوموا بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش ضد هذه النسبة أغنى ان العرش يقوم به لأنه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى ﴿ وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما ﴾ فهذا هو الدليل الذي

موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد والحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وإنما عقلت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا فى وقت الوجود فكأنه قال { لو كان فيهما آلهة الا الله } لوجد العالم فاسدا فى الآن ثم استثنى انه غير فاسد فواجب أن لا يكون هنالك الا اله واحد فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ونفى الالهية عن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعنى لاله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التى وصغنا فهو المسلم الحقيقى الذى عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى بأشهر الاسم

{ الفصل الثالث فى الصفات } وأما الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة. العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى { لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير } ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه أعنى كونه صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به . مثال ذاك ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الاساس إنما صنع من أجل الحائط

يقول بعضُهم ^{بعض} والآخر بعضاً ولعلهما يفعلان على المداولة إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور : والجواب في هذا لمن يشكك من الجدلين في هذا المعنى أن يقال ان الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر إلى قدرتهما على كل شيء فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والا تشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فإذا العالم وحده فالفاعل واحد فان الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد فاذاً ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى ^ف ولعل بعضهم على بعض) من جهة اختلاف الأفعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الأفعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه . وقد يدل ذلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية إن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد إذ قسموا الامر إلى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السير والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل . ومن نظر في تلك الصناعة ادنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضاً فإن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا

صواب . وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء الفاعل العالم أن يكون مراداً له وكذلك من شروطه أن يكون قادراً . فأما أن يقال انه مرید للأشياء المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أغنى الذى بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي أن يقال إنه مرید لكون الشيء في وقت كونه وغير مرید لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مرید للمحدثات بارادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون مع أن الذى تقوم به الحوادث حادث : فان قيل فصصة الكلام له من أين تثبت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذاك العلم الذى فى نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى أغنى الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فيكم بالحرى أن يكون ذلك واجباً فى الفاعل الحقيقى . ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى فى نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحياً أى بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلاً فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ

وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ﴾ فينبغي أن يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع : وانما كان هذا هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة الا أنهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لا يقوم به حادث لان ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام (وما كان ربك نسياً) . وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن يتنقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك

للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذاك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس وهو اللفظ . والمعزلة لما ظنوا ان الكلام هو مفعله المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفعله : والاشعرية تمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا أغنى كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به فأما الدال عليه فلم يقيم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ملاح لك من قولنا

وأما صفتا السمع والبصر فانما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة فى الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما فى المصنوع وجب أن يكون له هذان الادرا كان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع إذ هى مصنوعات له : وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه فى الشرع من جهة تنبيه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه إسم الإله واسم المعبود يقتضى أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك انه عابد له كما قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَا لَا يَسْمَعُ

لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء ﴿ فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾ ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ وأما قوله ﴿ أو يرسل رسولا ﴾ فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يليقه من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله : فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن أعني إن هذه الألفاظ هي فعل لنا بأذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله : وأما الحروف التي في المصحف فإما هي من صنعنا بأذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق . ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى أعني لم يفصل الأمر قال إن القرآن مخلوق ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق : والحق هو الجمع بينها والأشعرية قد نفوا أن يكون التكلم فاعلاً للكلام لأنهم تخيلوا أنهم إذا ساموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا أن التكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً

واحداً بعينه : فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضلّل الجمهور أخرى منه أن يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه إذ ليس عندهم برهان ولا عند التكلميين على نفي الجسمية عنه إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم على ذلك وإن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف واعتقدوا أنها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالأول واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون أنه ثلاثة من ثلاثة مذاهب . مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك . ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع : وإذا كان هذا هكذا فإذا الذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً وأغنى هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به الجمهور من المعرفة فى هذا والطرق التى

ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً» وقال تعالى ﴿أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم﴾ فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذى نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

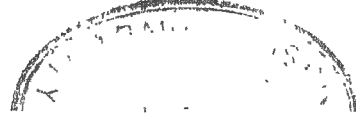
ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات أم زائدة على الذات أى هل هى صفة نفسية أو صفة معنوية . وأغنى بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هى صفات معنوية وهى صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول : وهذه هى حال الجسم وذلك ان الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقائيم ثلاثة أقائيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى فى هذا ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ وأن أحدهما قائم بذاته والاخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضًا لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة . وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب ان الذات والصفات شىء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأولى بل يظن انه مضاف لها . وذلك يظن أن من المعارف الأولى ان العلم يجب ان يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الاب والابن معنى

الله خلق آدم على صورته) وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي الماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي الماثلة يفهم منه شيان . أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق . الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل فليُنظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمي في سكوته فنقول أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص . فمما الموت كما قال تبارك وتعالى (وتوكل على الحي الذي لا يموت) ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى (علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورى . وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورى فهو الذى صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه . وأما ما كان بعيدا من المعارف الأولى الضرورية فالما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى فى غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) مثل قوله تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) ومثل قوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعنى الدليل الشرعى قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات . وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى

سلكت بهم في ذلك .

(الفصل الرابع) في معرفة التنزيه واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الأجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع . فقد بقى علينا أن نعرف أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه

فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) هي برهان قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وذلك انه من المغرور في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً وإلا كان من يخلق ليس بخالق فاذا أضيف الى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدلتنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك . وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة والسلام (إن



هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم : وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو التخييل والمحسوس وإن ما ليس بتخييل ولا محسوس فهو عدم فإذا قيل لهم إن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما إذا قيل أنه لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه أنها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة : وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفي الجسمية مرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والأشعرية : فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فمسر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سترشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية : ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء أنبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء وعلى ذلك أنبت شريعتنا هذه أغنى أن الكتاب العزيز تزل من السماء كما قال تعالى (إنا أنزلناه في ليلة مباركة) وأنبنى تزل الوحي من السماء على أن الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها كما قال تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح) وقال تعالى (تعرج الملائكة والروح إليه) : وبالجملة

(إن الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكها من أحد من بعده) الآية وقال تعالى (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) : فان قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها . فنقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي الى التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم : والواجب عندي في هذه الصفة ان يجرى فيها على مناهج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة معان أحدها ان إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا إن الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين أن كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض وان مالا يتعرى عن الحوادث حادث : وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا اليها وأيضا فان ما يصفه

الجمهور لا يكتفى بذلك الحليل صلى الله عليه وسلم في محاجة الكافر حين قال له ﴿ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت﴾ الآية لأنه كان يكتفى بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية . وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية . وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام إن ربكم ليس بأعور فأكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى يتقن عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارى سبحانه : فهذه كلها كما تراه بدع حادثة فى الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمتة إليها : فان قال قائل فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا به فى جواب ما هو فان هذا السؤال طبعى للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور بأن يقال لهم فى وجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لأن ما لا ماهية له لا ذات له : قلنا الواجب فى ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشئ بالصفة التى هى ذاته فقال تعالى ﴿الله نور السموات والأرض﴾ وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فانه جاء إنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نورانى أراد . وفى حديث الإسراء إنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها أولية سبحانه : وفى كتاب مسلم أن لله حجاباً من نور لو كشف لأحرقت سبحات

جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة : ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر من أن الباري يطلع على أهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها وأما اذا أولت فائما يؤول الامر فيها الى أحد أمرين . إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها وإما أن يقال في هذه كلها انها من المتشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحوها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت تبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقول به بعد : وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا) وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه

الاشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله : وظواهر الشرع كلها تقضى إثبات الجهة مثل قوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ عمانية ﴾ ومثل قوله ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها أنها من التشابهات عاد الشرع كله متشابهها لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء تزلت الكتب وإليها كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فإن الجهة غير المكان وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا نقول إن لحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست . فإما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلاك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلاك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لانه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم

ما انتهى إليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجاباً من نور وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه إنه محسوس تعجز البصر عن إدراكه وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات . وهنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هي حال الابصار عند النظر إلى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لاثقاً عند الصنفين من الناس وحققاً . وأيضاً فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها . وكان النور مع الألوان هذه صفته أغنى أنه سبب وجود الألوان بالفعل . وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمي الله تبارك وتعالى نفسه نوراً وإذا قيل إنه نور ولم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد : فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة . وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في المشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارئ سبحانه

(القول في الجمة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا

وأنبنى عليه وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال لهم فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب . وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون فإن المشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم . وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد : والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها لاسيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يتمثل في هذا كله بفعل الشرع والا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله : والناس في هذه الأشياء في النسرع على ثلاث رتب . صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور . وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدرُوا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذههم الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور . فليس في الشرع تشابه فعلي هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلا الذي هو الغذاء النافع لاكثر الأبدان أن يكون لاقل الأبدان ضاراً وهو نافع للاكثر

جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية فإذا سطّح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا أن خارج العالم خلاء وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه إسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أغنى طولاً وعرضاً وعمقاً لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً وإن أتزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يمكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أغنى أنه يقال إنه موجود أي في الوجود إذ لا يمكن أن يقال أنه موجود في العدم فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات . والشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَاسْكُنِ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم : فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع

جميعاً أغنى العلم والعمل . ومثال من أول شيئاً من الشرع وزعم ان ما أوله هو ما قصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور . مثال من أتى الى دواء قد ركه طيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية الذي صرح باسمه الطيب الاول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس : وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير

وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للاكثر وربما ضرر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الاقل منها والاقل من الناس واكثر ذلك هي الآيات التى تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال فى الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذى هو اقرب الموجودات اليها واكثرها شبهاً بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذى يسمى متشابهاً فى الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفاً للناس بالتحقيقة لأن هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الاصحاء وأما أولئك فمرضى والمرضى هو الاقل ولذلك قال تعالى ﴿ فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ﴾ وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام . وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا بأن هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به فى صورة التشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فاذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم انه أول ذلك التشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه فى آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه : وبالجمله فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم فى حق الجمهور انما هو العمل فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم فى حق العلماء فهو الامران

صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمااء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لنم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة : وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين : أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به : وأما إخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضاً بعمان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلا أن كثيراً من الناس لا يعرف بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة . وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع في التأويل فاذا ما فعل من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه . وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضارباً لذات الأمرين جميعاً أعني الحكمة والشرعية وإنه نافع لهما بالعرض . وذلك ان الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات . إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعية وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان أن لا يصرح

التأويل الذى تأولته الفرقة الاخرى وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الاول : ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفرق أمتي على إثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تاويلاً صرحت به للناس وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين أن هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم انه ألّف هذا الكتاب للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذى أثبتته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق إنما أثبتته في المضمون على غير أهله . ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذى صدر عنه هذا الحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ما موضح ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم وأما في كتابه الذى سماه المنقذ من الضلال فأنهى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك

مع ان ظاهر القرآن معارض لها أغنى قوله تعالى (لا تدركه الابصار) : وأما
 الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أغنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز
 الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ولجؤا في ذلك الى حجج
 سوفسطائية موهمة أغنى الحجج التي توهم أنه صحيح وهي كاذبة : وذلك أنه
 يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أغنى أنه كما يوجد في الناس
 الفضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل ويوجد فيهم من
 يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك الأمر في الحجج أغنى أن
 منها ماهو في غاية اليقين ومنها ماهو دون اليقين ومنها حجة مرائية وهي
 التي توهم أنها يقين وهي كاذبة : والأقاويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة
 منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم في اثبات جواز رؤية ما ليس بجسم
 وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قوله المعتزلة ان كل مرئي
 فهو في جهة من الرائي ففهم من قال ان هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم
 الغائب وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم
 الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان جائزا
 أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين . وهؤلاء اختلط عليهم
 إدراك العقل مع البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أغنى في مكان
 وأما إدراك البصر فظاهر من مُردأن شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ولا في
 جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة . ولذلك ليس تأتي الرؤية بأى وضع اتفق
 أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا . وهي
 ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والبصر وكون
 المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو

بالحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها : وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أغنى لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة فهو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أغنى تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل : ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فإن أصولها إذا تؤمات وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قوله أغنى ﴿ فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة ﴾ وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا : فنقول إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخلة في الجزء المتقدم لقوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ﴾ ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم : وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم أن انتفت الجسمية أن تتفق الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرئى في جهة من الرأى فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم

المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل : وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعمما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا : والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتب الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فإذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند هذه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سموا انه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الأصوات واذا لم يكن بصرآ فقط لانه يدرك الأصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معاً وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيئاً واحداً حتى التضادات وهذا شيء فيما أحسبه يسامه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأي سوفسطائي لا أقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة : وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذوات والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فإذا الحواس إنما تدرك الشيء

رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة وقد قال القوم أغنى الأشياء إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم : وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أغنى أن كل مرئي في جهة من الرائي بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحمل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة : وأما حججهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عدوا جهات آخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل إنه جسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل أن يرى لمكان أنه لون إذ لو كان ذلك لما رئي الجسم وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود والمغالطة في هذا القول بينة فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر

سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجانسها شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به إذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني الموجودات في المعاد أعني أن تلك المعاني مثلت لهم بأشياء متخيلة محسوسة فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه إذا قيل له نور وأن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم تعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء : وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعني للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصريح لهم بها فمن خرج عن مناهج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني : المثالات التي لم يمكن تصورهم إيها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسهم التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس وإلا يخلط التعليمان كلاهما فتتسدد الحكمة الشرعية النبوية : ولذلك قال عليه السلام إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نتخاطبهم على قدر عقولهم . ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال . وهذا كله خلاف الجسوس والمعقول : فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر وأنه ليس

من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد : ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشئ الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ولزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر : وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله إلا نسان وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها المحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شئ من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى لجأت القائلين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هي ضحكة من غنى بتميز أصناف الأقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجوداً ليس بجسم وانه مرئى بالأبصار لأن مدارك الحواس هي في الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق الا فصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل مالا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه

المعاد وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من عملهم كما قال تعالى في الروح : وإذ تقرر لنا في هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . وواجب إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع أستمع في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى : وذلك أنه كما أن الإنسان إذ نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع يشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه ولذلك وافق شكاه ووضع وقدره تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه إذا رأى انسان حجرا موجودا على الأرض فوجد شكاه بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره . علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ماهو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هناك فاعل . كذلك الأمر في العالم كله فإنه إذا نظر الانسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب

يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أغنى إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها وإذا قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي أن تسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضى القول في هذا الذي قصدناه

﴿ الفن الخامس في معرفة الأفعال ﴾ وتذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الأولى) في إثبات خلق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد

(المسألة الأولى في حدوث العالم) أعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أغنى بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها: وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفنتة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أغنى بالبسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة. وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبهاً به كالحال في أحوال

وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن تخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهاداً) وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والموضع وزائداً إلى هذا معنى الثوارة واللين فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع : وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لسكون الإنسان عليها . وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء : وأما قوله تعالى (والجبال أوتاداً) فإنه نبيه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي كائن كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الأسطقسات أعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة : فإذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وإنما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مريد فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على العنفة التى قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ثم نبيه أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى (وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً) يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس . وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد بقي من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباساً . وهذا من أبدع لاستعارة . وفي الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه

الأمطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية . وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قصد قصده ومريد أرادته وهو الله عز وجل . وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق: فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه . وذلك ان مبناه على أصاين معترف بهما عند الجميع . أحدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان ولو وجود جميع الموجودات التي ههنا . والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع أن العالم مصنوع وان له صانعا . وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع : وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا) الى قوله (وجنات ألقافا) فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان : وذلك أنه ابتداء فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود وهو ان الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها

طباقاً وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتاً ﴿ ومثل قوله تعالى ﴿ الله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ﴾ : ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا إن أنسا الله في الاجل ووقع لنا فراغ أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز

وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قيل الجواز أى من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي امتن الله عليه بخلفها وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأي الذي يلزمه أن يكون امكان خلق الانسان جزءاً من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذي يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلاقة أخرى وبوجد عنه فعل الانسان : وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا تمت بها على الانسان لان ما ليس بضرورى ولا من جهة الأفضل في وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بالعام عليه . وهذا كله خلاف ما في فطر الناس

مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى (وجعلنا نومكم ثباتا) أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى (وبينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا) فعبّر بلفظ البيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتقاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تقترن عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف أن تحرك كما تحرك السقوف والمباني العالية والى هذا الإشارة بقوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن أن يقف كلها : وقد زعم قوم أن النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة وقوف الفلك : ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض فقال تعالى (وجعلنا سراجا وهاجا) وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا . وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها : ثم نبه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان وإن نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتقاق بل سبب ذلك العناية بما نهنا فقال تعالى (وأترلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا) والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

طباقاً وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتاً ﴿ ومثل قوله تعالى ﴿ الله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ﴾ : ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا إن أنسا الله في الاجل ووقع لنا فراغ أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز

وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قيل الجواز أى من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا نوجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذاك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي امتن الله عليه بمخلقاتها وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأي الذي يلزمه أن يكون امكان خلق الانسان جزءاً من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذي يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخالقة أخرى ويوجد عنه فعل الانسان : وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ما ليس بضرورى ولا من جهة الأفضل في وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بالنعام عليه . وهذا كله خلاف ما في فطر الناس

مستغرقا لمكان دهاب الضوء الذى يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى (وجعلنا نومكم ثباتا) أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى (وبينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا) فعبّر بلفظ البيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تفر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف أن تخرب كما تخرب السقوف والمباني العالية والى هذا الإشارة بقوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن أن يقف كلها : وقد زعم قوم أن الانفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة وقوف الفلك : ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض فقال تعالى (وجعلنا سراجا وهاجا) وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا . وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها : ثم نبه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان وإن نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما نهنا فقال تعالى (وأترلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا) والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار : وذلك انه اذا قال الاشعري أن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلاً كان لا، ولئلك ان يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لأن الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل مايعرض للأسطقسات ان تتمزج امتزاجاً بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ثم تتمزج أيضاً امتزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائماً لا يتخل لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ وأى اتقان يكون ليت شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لأن الجائز ليس هو أولى بالشئ من ضده . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ وأى تفاوت أعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فن زعم مثلاً ان الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً والشمال يميناً لم يكن في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين

وبالجملة فكلما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً : وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الاسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها . لان المسببات ان كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الاسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الاسباب : وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه . إما ان يكون وجود الاسباب لمسكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذياً . وإما أن يكون من أجل الافضل أعنى لتكوين المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان . وإما ان يكون ذلك لامن جهة الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تدل على الاتفاق : وذلك انه ان كان مثلاً ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعالها وفي احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيواناً من الشكل الموافق لفعله : وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائمين بالاتفاق أعنى الذين يقولون لاصانع ههنا وان جميع ماحدث في هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية

ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بان ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيئات لافاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبن هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر : وأيضا فانهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبعي ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وانه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بههذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل ينفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءا من موجودات الله وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته : وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادي الرأي وهو الظنون التي تخطر للانسان من أول نظرة وكان يظهر في بادي الرأي ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يتدبروا أن يقولوا بوجود فاعل يريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة لثبتوا من ذلك أن المبدئ الفاعل يريد كما أنهم لم يروا الترتيب الذي في الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل يريد وهو الصانع وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فان الاشياء التي تفعلها الارادة لا لمكان شيء من الاشياء أغنى لمكان غابة من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق وقد علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما

كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك ممكن ان يقال انه انما وجد على احد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق

. وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه انما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت عن الاتفاق واتهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعا : فاذا هذا الرأي من أراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة : ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صدمت عن علم وحكمة . وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه . مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما ابطال وجود الفاعل على الإطلاق وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس اسماءه عن ذلك : وأما الذي قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي

العلماء فضلا عن الجمهور فينبغي كما قلنا أن لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة : ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وإنما أطلق عليه لفظ الحاق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصوير المعنيين أعني لتصوير الحدوث الذي في الشاهد وتصوير الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذا استعمل لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تقسد عقائد الجمهور وبخاصة الجديدين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للا متكلمين من أهل ملتنا أعني الاشعرية . وذلك أنهم لما صرحوا - أن الله يريد بإرادة قديمة - وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا أن العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة فقالوا أن الإرادة القديمة تعامت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته منه في وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره إذا لم يتعاقب به في وقت الوجود فعل اتقى عنه في وقت العدم وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فإنه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الإرادة : وذلك أنه يقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فإن قالوا بفعل قديم فمدجوزوا وجود المحدث بفعل قديم وإن قالوا بفعل محدث

احتاجوا أن ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الاحسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب : فهذا مقدار ما عرض من التغير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل وبنيتها فيما يأتي ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور الى العقل نسبة الشمس في الظهور الى الحس . وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء إذ كان لايعرف في الشاهد مكون الابهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم (وكان عرشه على الماء) وقال تعالى (ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة أيام) وقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره

إن الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لامر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الوضع بإبطال الحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله : قالوا وإذا كان هذا المعنى فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضاً يظهر في الشاهد إنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها الناس إني رسول الملك إليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما لكن إذا تتبعنا ظهور فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الاصول : وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للدعي الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته إن من رأيت عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامات إلا على رسله . وإذا كان هذا هكذا فلماذا أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضاً ليس ممكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالته ولم تظهر على أيدي سواهم : وذلك أن ثبوت الرسالة ينبغي على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة . والثانية أن كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيتولد من ذلك

لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما يأذن به الله فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة فلا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظهور الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين وذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وإيمانهم من الدين في قلوبهم زيع وفي قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية والحجة . وقد يكون الاعتقاد لا مثال هذه الأقاويل سبباً للانحلال عن المعقولات كما ترى يعرض للذين مهرؤا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محبوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فالنسر إلى المسألة الثانية

﴿ المسألة الثانية في بعث الرسل ﴾ والنظر في هذه المسألة في موضعين أحدهما في إثبات الرسل . والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه . فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت

فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات .
 . نظهر أن الرسالة من الامور المجازة الوجود وأما والخصم يدعى أن ذلك لم
 يحس بعد فالجواز الذي يدعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين أعني الامكان
 والامتناع والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا
 الامكان لأننا قد أدركنا وجود الرسل منهم إلا أن نقول أن احساس وجود
 الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق كما أن وجود الرسول من
 عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ففيه
 هذا العسر وإن فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان امكانا
 بحسب الاثر لا بحسب علما : وأما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد
 خرج إلى الوجود فأنما هذا الامكان في علما والآخر في نفسه متقرر الوجود
 على أحد المتقابلين أعني أنه أرسل أو لم يرسل فليس عندنا من ذلك إلا جهل
 فقط مثل أن شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك
 بخلاف ما إذا شكنا فيه هل يرسل رسولا غداً أولا فإنه إذا جهلنا من
 زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم أن من ظهر
 علامة زيد عليه فهو له رسول إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله وذلك بعد أن
 يعلم أنه قد أرسل رسولا وإلى هذا كله فتى سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز
 موجود فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول . وذلك أن
 هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع إذا السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل
 فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل إلى أن يدعى صحة
 هذه المتقدمة بالتجربة والعادة إلا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل
 أعني من يعرف بوجود رسالتهم ولم تشهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة

بالضرورة ان هذا نبى : فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا ان نقول إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين نقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا : وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فافهما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته : وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبرى أغنى أن الذى تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان الحدث موجود وإذا كان الأمر هكذا فللقائل أن يقول من أين لنا بصفة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على الصفة التى يلزم بها أن يكون معجزا ولا بد أن يكون جزء هذا القول أغنى المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثانى : وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا فى العقل فان الجواز الذى يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل وذلك ان الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس ان الشئ يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال فى نزول المطر فيقضى العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا وهو الذى يحس وجوده دائماً فيقضى العقل قضاء كلياً وباتا على ان هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب

من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن ما في هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بفاضل : فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس أن الأئمة حفظ لهذا الوضع أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على يدي الانبياء وأن السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات : وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بان قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان إلى عين أخرى . وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها . وقد يدل ذلك على هذا قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله (قل سبحانه ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) وقوله تعالى (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز : فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنه يدل على كونه رسولا وانت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلاً عن تعيين الشخص

على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أغنى بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة . فمن هذه الاشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك أنهم أقاموا الامكان مقام الوجود أغنى الامكان الذي هو جهل ثم صحوا هذه القضية أغنى أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وأن ذلك طيب : فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضاً فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون لأنهم يجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولي : وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن من المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وأنه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أغنى أنه إذا ادعى

وان من وجد منه الإبراء فهو طيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي : فأما الأصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى (إنا أوحينا إليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده) الى قوله (وكلم الله موسى تكليما) وقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل) . وأما الأصل الثاني وهو ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الأصل فقال (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) يعنى القرآن (وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم) وقال تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) وقال (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا) فان قيل من أين يعلم الأصل الاول وهو ان ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحي من الله قيل أما الأصل الاول فيعلم بما يندرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا وبما يأمرهم به من الأفعال وينهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والاعمال التي تدرك فتعلم . وذلك أن الخارق للعتاد اذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة . واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فلايس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة

المرسل بها مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فإن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده إذ هو كلام وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال إنما صار معجزاً بالصرف أغنى بمنع الناس أن يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالی من الفصاحة إذ ما شأنه أن يكون هكذا فأنما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والاكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف ولم تشترطوا في كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس الأفعال المعتادة ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون من الأفعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس : قلنا هذا كله كما ذكر المعارض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب - أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنساني . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها : وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على أن ههنا أشخاصاً من الناس يوحي إليهم بأن ينهوا الى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء : والاصل الثاني أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطرة الانسانية فانه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو البراء

بها الى السعادة وهى الخيرات والحسنات وما الامور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخرى وهى الشرور والسيئات . ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ماهى النفس وما جوهرها وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروى أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وأيضا فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما أن الاعذية ليست تكون سببا للصحة باى مقدار استعملت وفى أى وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الامر فى الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محددة فى الشرائع : وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي أو يكون تنبيه بوحي أفضل . وأيضا فان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأى الطرق التى ينبغى ان تسلك بهم فى هذه المعارف . وهذا كله بل أكثره ليس يدر بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد : ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على أنهم ما يمكن علم ان ذلك بوحي من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منها على هذا (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كانت الحكمة فيهم فى الاحقاب الطويلة . والى هذا الاشارة

المسماة نبوه وإنما تدل اذا افترننت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتب مفردة فليس تدل على ذلك ولذلك ليس تدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم : فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الانبياء أعنى ان المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو : فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس : فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعنى الخارق الذى في فعل النبوة الذى يدل عليها كما يدل البراء على صفة الطب الذى هو فعل الطب : قلنا يوقف على ذلك من وجوه . أحدها أن يعلم ان الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى . والثانى ما تضمن من الاعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية أعنى انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول : فان قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التى فيها العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله : قلنا يوقف على هذا طرق . إحداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانسانى وبالامور الاراديات التى يتوصل

الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وقال عليه السلام بعثت إلى الأحمر والأسود فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالامر في الأغذية : وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس : ولما كان هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة : قال عليه السلام منها على هذا المعنى الذي خصه الله به مامن نبي من الانبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإنما كان الذي أوتيته وحياً وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الإكهم والأبرص فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بهاسمى النبي نبياً : وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعىا الطب فقال أحدهما الدليل على أني أسير على الماء وقال الآخر الدليل على أني طيب إني أبرأ المرضى فشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى لكأن تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والآخرى : ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذي ليس من وضع البشر

بقوله تعالى (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لا تراتب المبطلون) ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم) الآية . وقال (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي) الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايضة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع أغنى القائنين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه : وبالجمله فان كانت ههنا كتب واردة في شرائع استاهلت ان يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأخرى أضعافا مضاعفة وأنت فيلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت الكتب أغنى التوراة والإنجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت : ولو ذهبنا لنبيين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل في هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع : وقال عليه السلام لو ادركني موسى ما وسعه إلا اتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أغنى كونها مستعدة لجميع كانت ههذه

في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى : وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان إكتساباً على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى (أو يوبقهن بما كسبن أو يعف عن كثير) وقوله تعالى (ذلك بما كسبت أيديكم) وقوله تعالى (والذين كسبوا السيئات) وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا أعمى على الهدى) وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم) ثم قال في هذه المنزلة بعينها (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله) ومثل ذلك قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقوله (قل كل من عند الله) وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه : ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو على المنشأ عليه وأن الإيمان سببه جيلة الإنسان. والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله وأن العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين . فرقة اعتقدت أن إكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة وإن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومتهور وهم الجبرية : وأما الشعرية فأنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إن للإنسان كسباً وإن المكتسب به

فهو أخرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر : وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحي : ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس إلا من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه : وبالجملته متى وضع أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمى النبي نبياً ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع إذا تامل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهل والمناسب لا المعجز البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

﴿المسألة الثالثة في القضاء والقدر﴾ وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك إنه إذا تاملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجب العقول أما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجوده في الكتاب والسنة أما في الكتاب فإنه تاقى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله وتاقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبوراً على أفعاله : أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية وأنه قد سبق القدر فمنها قوله تعالى (إنا كل شيء خلقناه بقدر) وقوله تعالى (وكل شيء عنده بمقدار) وقوله تعالى (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا

خارج عما يعقله الانسان : فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه : قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة : وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب أشياء هى أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموانع الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة اليها تتم بالأمرين جميعاً وإذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة اليها أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى زوم فعلها أو عاتقة عنها فقط بل وهى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين فان الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج : مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بانضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا مخفوفة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى . (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) : ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود أعني أنها توجد فى أوقات محدودة

والكسب مخلوقان لله تعالى وهما لا معنى له فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه : فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة . وللإختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة : وذلك انه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق إلا الله سبحانه وان فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب مالا يطاق وإذا كلف الإنسان مالا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لأن الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجهور إلا أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية إن الإنسان إكتساباً لأفعاله واستطاعة على الفعل وبناءه على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التي منعت المعتزلة : وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف مالا يطاق هرباً من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحاً في العقل وخالفهم المتأخرون منهم . وأيضاً فانه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر باللاهية لما يتوقع من الشرور لا معنى له . وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضاً الصنائع كلها المقصود منها أنها تجلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع متى يطلب بها المنافع بها . وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله

ارادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً أعني بارادتنا وبالأسباب التي من خارج
 فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك
 المتقدمة : فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا
 القول هو مبنى على ان ههنا أسباباً فاعلة لمسيبات مفعولة والمسامون قد اتفقوا
 على ان لا فاعل إلا الله : قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان
 أحدهما أن الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين إما انه لا فاعل
 إلا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى
 فاعلة إلا مجازاً إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذي صيرها موجودة
 أسباباً بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد
 فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها وكذلك يحفظها هو في
 نفسها ولولا الحفظ الإلهي لاهلما وجدت زماناً مشاراً إليه أعني لما وجدت
 في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان : وأبو حامد يقول ان مثال من
 يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك
 في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعني ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان
 كاتب أي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انهما
 معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك
 الأمر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تبارك وتعالى واذا أطلق على سائر
 الأسباب : ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحاً وإنما كان يكون التمثيل بينا
 لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما . ثم الحافظ
 للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنينه بعد من أن
 الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقتزن بها أسبابها التي جرت العادة

ومقدار محدود وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده : ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان : فسبحان من أحاط اختراعا وعالما بجميع أسباب جميع الموجودات : وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) الآية : وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والآحاديث التي يظن بها التعارض وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى اتفقت عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوى التي قبلت في ذلك أعني الحجج المعارضة العقلية أعني أن كون الأشياء الموجودة عن

(قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم القيامة) الآية وقوله تعالى (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) وقوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات والارض جميعاً منه) وقوله (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار) الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي يخلصنا شكرها : وأما الجواب الثاني فأننا نقول إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبألجملة أعراض : فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه وما يقتزن بها من الأسباب فأنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها : مثال ذلك ان المنى إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط وأما خلقه الجنين ونفسه التي هي الحياة فأنما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح إنما يفعل في الارض تخميراً أو اصلاحاً ويبذر فيها الحب . وأما المعطى للخلق السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذاً على هذا لا خالق الا الله تعالى إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً لو اجتمعوا له وان يساهم الذباب منه لا يستنفذوه منه ضعف الطالب والمطلوب) وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحى وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا ينفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأنى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب : وبألجملة فاذا فهم الأمر هكنا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى ان الاسم الخالق

ان يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس . الثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج . وأشهر ههذه هى حركات الأجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضوعه أو على غير قدره أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا فى الشمس والقمر أعنى تأثيرها فيما ههنا وذلك بين فى المياه والرياح والأقطار والبحار وبالجملة فى الاجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان بأسره . وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التى جعلها الله فى أجسامنا من التعدى والاحساس لبطلت أجسامنا كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن فى أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها ونحن نقول انه لولا القوى التى فى أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير : وقد نبه الله تعالى على ذلك فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر) وقوله تعالى

فلنسر الى مابقى علينا من المسائل التي وعدناها
 (المسألة الرابعة) في الجور والعدل : قد ذهب الاشعرية في العدل
 والجور في حق الله سبحانه الى رأى غريب جداً في العقل والشرع أعنى
 انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده : وذلك انهم
 قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه انما تصف بالعدل والجور
 لمكان الحجب الذي عليه في أفعاله من الشريعة فتى فعل الانسان شيئاً هو عدل
 بالشرع كان عادلاً ومن فعل ماوضع الشرع انه جور فهو جائر . قالوا وأما من
 ليس مكلفاً ولا داخل تحت حجب الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور
 أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا
 شيء هو في نفسه جور : وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون ههنا شيء هو
 في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير
 وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً الا من
 جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً
 وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً . وهذا خلاف المسموع والمقول . أما
 المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم
 فقال تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائماً بالقسط)
 وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن
 الناس أنفسهم يظلمون) : فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم
 عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله
 تعالى (يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) ومثل قوله (ولو شئنا
 لآتينا كل نفس هداها) فلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على

لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة إذ كان معنى الخالق هو هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى (والله خلقكم وما تعلمون) وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائبة . والقول بانكار الاسباب حملة قول غريب جدا عن طابع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم ان لا يعترفوا بان كل فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ما سواه فليس فاعلا إلا باذنه وعن مشيئته . فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطيء كالمعزلة والجبرية : وأما المتوسط الذي تروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى لا اعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لأنه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة امتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجد حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه

الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها : فإن قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وإن الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن يد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير إلا أكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير إلا أكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير إلا أكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير إلا أكثر لمكان وجود الشر الأقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة يعني نبي آدم قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك) الى قوله (اني أعلم ما لا تعلمون) بربد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرًا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاده لإعدامه : فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفي المظلم وأنه إنما خالق أسباب الضلال لانه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها اضلال أصلا وهذه هي حال الملائكة ومنها ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال في الأقل اذ لم يكن في وجودهم أكثر

ظواهرها وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظواهرها مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم وما تقواه الاشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها) وقوله (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم) الآية : وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة : وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجب العقل فنقول : أما قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أغنى مهين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج : وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) معناه لو شاء أن لا يخلق خلقاً مهين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقة الطباع في ذلك مختلفة عرض أو تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال مثل قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين) ومثل قوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن) ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) أي إنه يعرض للطباع الشريرة أن تكون هذه

بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان لكن ليس يوجد هذا أن يقال أنه ليس يتصف بالعدل أصلاً وإن الأفعال كلها تكون في حقه لاعدلاً ولا جوراً كما ظنه المتكاملون فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان وإبطال لظاهر الشريعة. ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه : وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بالعدل أصلاً بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي بنفسها جور وشر وإذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فائداً وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره : وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها : وذلك أن لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن أعنى في ظنونهم أن الله لا يوصف بالقدره عليه فتخلوا من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكناً في ظن الجمهور قال تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأنا جهم من الجنة والناس أجمعين) فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترب بوجودهم شر فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقاً ليس يقترب بوجودهم شر بل

من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حل الإنسان : فإن قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان : قلنا إن تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ههنا الهين إلهها خالقا للخير وإلهها خالقا للشر فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً : ولما كان الاضلال شراً وكان لا خالق له سواء وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق لكن على أنه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أغنى من أجل ما يقتزن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تقسد بعض الموجودات لكن إذا قويس بينما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً : وأما قوله تعالى (لا يستل عما يفعل وهم يسألون) فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل إما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاماً والبارئ سبحانه يتزهد عن هذا المعنى فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه ونعالى يعدل لئلا ذاته تستكمل بذلك العدل بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل : فإذا فهم هذا المعنى هذا ظهر أنه لا ينصف

(وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق (ومالى لأعبد الذى فطرني وإليه ترجعون) وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لا تارى ان واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره أعنى الخاص به . وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة : ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملى وجزء علمى وجب أن يكون المطلوب الاول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل العلمية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات التى تعوقها هى الشرور والسيئات : ولما كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى السعادة المشتركة فمرت من الامور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه إذا قويت بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية وقالت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعر من الشهوات الجسمية فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها من الشهوات

الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر إلى المسألة الخامسة

﴿ المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله ﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة : وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا أغني للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أغني أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخراوية ودنياوية وأنبي ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل . منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه إذا كان كل موجود تظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أخرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا من النار) وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فأتقنا عذاب النار) ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليهم غير ما آية من كتابه فقال (أفتستبم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) وقال (أيجسب الإنسان أن يترك سدى) وقال

امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من
الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب قياس إمكان وجود
المساوي على وجود مساويه أعني على خروجه للوجود وقياس إمكان وجود
الأقل والاكثر على خروج الأعظم والاكبر للوجود مثل قوله ﴿ وضرب لنا
مثلا ونسى خلقه ﴾ الآية فان الحجّة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة
على البداية وهما متساويان وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان
العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله
تعالى ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ﴾ والشبهة ان البداية كانت
من حرارة ورطوبة والعودة من برد وبس فعوندت هذه الشبهة باننا نحس
ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه :
وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في الآية
﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم ﴾ فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة
الجاحد للبعث ولو ذهبنا لتقضى الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة
لطلال القول وهي كلها من الجنس الذي وصفنا : فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على
ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ومختلفة في تمثيل
هذه الأحوال وتفهم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا
هذه أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ما هنالك
والأكثرهم المقصود الأول بالشرائع : وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون
أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم
في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا الى

الجسمانية وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن: وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى أعنى في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء . فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك لآنفس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بأمور شاهدة وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية . ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك بالذات المدركة ههنا بعد أن نفي عنها ما يقترن بها من الأذى ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهماً للجمهور والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعماً وهو مثلاً لجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار : وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في

فيها بعد أن يكون نظراً يفضى الى ابطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد بوجوب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله يبنى على بقاء النفس : فان قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك : قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا التعطل لا يعرض لها لا أمر لحقها في جوهرها وانما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وانه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكميم أن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان ثبتته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونختم به القول في هذا الكتاب فنقول : ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها

ما هنالك من الروحاني والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل : ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة أغنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانتقطاع أغنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت أن الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مثل به ارادة البيان وهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية وهذه أيضاً حجج من الشرع ويشبه أن ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي لانه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك أن امكان هذا الرأي ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع . أحدها أن النفس باقية . والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها : وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومتقلة من جسم الى جسم وأغنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة : مثال ذلك أن انساناً مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه منى حين تولد منه انسان آخر : وأما اذا فرضت أجسام آخر فليس تلحق هذه الحال : والحق في هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو مائى اليه نظره

المسألة نظر أى هذه الوجودات الأربع هى أقنع عند الصنف الذى استحال عندهم أن يكون الذى غنى به هو الوجود الذاتى أغنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنهم امكان وجوده وفى هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام مامن نبي لم أره الا وقد رأيته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار : وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى : وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذه كلها تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا هى أمثال الا بعلم بعيد فيجب فى هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شها : فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ فى الشريعة . وأما اذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ : وأبو حامد لم يفصل الأمر فى ذلك مثل أن يكون الموضوع يعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد أغنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم فى بادئ الرأى انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب فى هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أغنى الاشعرية والمعتزلة : وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا أنه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففى تأويل هذا أيضاً نظر أغنى عند الصنف الذين يدركون أنه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون أنه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم فيحتمل أن يقال ان الا حفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الأولى ويحتمل أيضاً أن

أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة
تتعلم فى زمان طويل وصنائع حجة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر الفائقة
ولا يعلم ان المثال الذى صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذى
وصفنا . والثانى مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الاثران
جميعاً أعنى كون ما صرح به انه مثال ولماذا هو مثال . والثالث أن يكون يعلم
بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد . والرابع عكس هذا
وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال : فأما الصنف
الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الأول من الثانى
وهو البعيد فى الاثرين جميعاً فتأويله خاص فى الراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح
به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب فى الاثرين فتأويله هو المقصود
منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لان هذا
الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وانما أتى فيه التمثيل
لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الاسود يمين الله
فى الأرض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد
لماذا هو مثال فان الواجب فى هذا أن لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين
شعروا انه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال إما انه من المتشابه
الذى يعلمه العلماء الراسخون واما ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من
معارفهم انه مثال وهذا كائنه أولى من جهة إزالة الشبهة التى فى النفس من
ذات : والقانون فى هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد فى كتاب الفرقه وذلك
بأن يعرف هذا الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود
الذى يسميه أبو حامد الذاتى . والحسى . والحبالى . والعقلى . والشبهى . فاذا وقعت



الرد على فلسفة ابن رشد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن خص الانسان بقوة التخيل وجمال الاختراع . وزين فكره بدقيق التصور وغريب الابداع . والصلاة والسلام على من أعجز العقول بباهر حكمته وعلى آله وصحبه الذين حفظوا كيان شريعته (وبعد) فهذه مناقشات رائقة . وتدقيقات فائقة . لشيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي المتوفى سنة ٧٢٨ أوردتها في كتابه الجمع بين العقل والنقل على بعض الابحاث الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة للأفاضل أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد وجدتها بخط الأستاذ الشيخ طاهر افندي الجزارى الدمشقي مطرزاً بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور طبع اوربا محفوظة في مكتبة سعادة أحمد بك تيمورفاثرت نقلها مذيلاً بها الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانياً مشيراً في أول المقالة الى غمرة الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة وذلك حباً لنشر الفوائد وخدمة للأمة والله ولى التوفيق

محمد أمين

محمد أمين

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربما فشيت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ! ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ولا يتميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطر الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه : وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة أعني أن تتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولاً يؤول وإن أول فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وإنما قدمناه لأننا رأيناهم الأغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته

وجد في آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة مانصه
وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة

قد ساقها بتمامها ثم قال قلت هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظام ونحوه بالظفرة وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهي من الأجزاء لأن الموجود وإن قيل إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تتناهي وإن قيل أن يقبلها بالفعل فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء وإذا استحالت عند تنهاى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهي ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهي اهـ

ص ٣٦ س ٣ قلت من يقول أن الأحداث هو نفس الحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا أن له محلا فضلا عن أن يكون وجوديا لكنه قد قدم افساد هذا وإنه لا بد للمفعول من فعل وحينئذ فيقال الأحداث قائم بالفاعل الحدث وحدوث الحادث ليس عرضا موجوداً قائماً بشيء غير إحدث الحدث ويقال أيضا إن هذا ينبى على أن المعدوم شيء وأن الماهيات فى الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون الجواب أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذى ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة أن الحادث مسبق بالامكان والامكان لا بد له من محل فلا بد للمحدث من محل اهـ كتبه على قوله ومن الشكوك المتعاصرة

ص ٣٦ س ١٣ قالت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل واحداث المحدث ونحو ذلك ان قيل تتعلق بالشىء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما

﴿ قال شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن تيميه ﴾

ص ٣١ س ١ قد جعل أصناف الأئمة أربعة باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية
وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الأئمة إلى يوم القيامة
ص ٣٣ س ٧ قلت من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة أن مالا يسبق
الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أريد به الحادث بالشخص
فإن مالا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثاً وإما مالا يسبق نوع الحادث
فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبنى هذا الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا
المقام بين ماهو بعينه حادث وما تكون آحاد نوعه حادثة والنوع لم يزل حتى أن
كثيراً من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة أو غيرها من الاعراض
اعتقدوا أن مالا يسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين مالا يسبق الحادث المعين
ومالا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة فهو لا يسبق النوع وإن سبق كل
واحد من آحاده ولما تقطن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا أن يثبتوا امتناع
حوادث لا تنتهي بطريق التطبيق وما يشبهه كما ذكر ذلك في موضعه فهم
لا يسمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل
حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً
بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل
حادث فيكون فعل حادث الافراد دائم النوع عن فاعل قديم فهو يقول لا يمكن
وجود حادث عن فاعل أزلي إلا بفعل حادث الافراد وهم لا يسمون ذلك اه
من كتاب الجمع بين العقل والنقل كتبه على قوله وأما الأشعرية إلى قوله أن من
أصولهم أن مالا يسبق الحادث حادث
ص ٣٣ س ٨ كتبه على قوله وإن كان الفاعل حيناً يفعل إلى قوله متناهية

الكلام أن التسلسل في العلل ممتنع لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما في الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطاً في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطاً في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بتقديم الافلاك وانما غاية إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الافلاك متوقفاً على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الاناسى والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة عامة مستلزمة لمعلولاتها لها ويقضى أنه يلزم قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل إذ كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولاتها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط لأن ذلك يقتضى تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم اهـ

ص ٤٠ س ٧ كتبه على قوله وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالى قلت مضمون هذا الكلام إثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خص به وإن ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطاً في الوجود وقد يكون شرطاً في الكمال وبإثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبى المعالى وأمثاله ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلاماً من المخلوقات بصفته وقدره فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام كالأشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فاتهم مع أنهم يثبتون مشيئة الله وأرادته يثبتون أيضاً حكمته ورحمته

وان قيل تتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه تتعلق به حين وجوده بمعنى أنه هو الذي يجعله موجوداً لا بمعنى أنه كان موجوداً بدونيه فجعله هو أيضاً موجوداً اه كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء

ص ٣٦ س ١٩ قوله . فهذه الشكوك : قالت قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدلل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين تذهبهم أصحابه وسلف الامة أن ابراهيم استدلل بطريق الحركة لكن هو يزعم أن طريقة الخواص طريقة ارسطو وأصحابه حيث استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثاً لا متنازع وجود حركات لانهاية لها وكل من الطائفتين تقسد طريقة الاخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية وحقيقة الأمر ان ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة بل بالافول الذي هو المغيب والاحتجاب كما قد بسط في موضع آخر فلا فائدة لا يستحق أن يعبد ولهذا قال (انى براء مما تعبدون الا الذى فطرنى) وقال (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض خنيماً وما أنا من المشركين) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابراهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى أن أفلت كانت محركة ولم ينف عنها الحجة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم بل نافاه أقوالها اه

ص ٣٧ س ٨ قوله وأيضاً فان الزمان من الاعراض . قلت مضمون هذا

ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل من قاله ابن سينا هو باطلا بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق اه
ص ٤٢ س ٨ كتبه على قوله فأما القضية الثانية . قلت أما دعواه ان العلماء المذكورين في القرآن هم اخوان الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ولا ممن يقول بقديم الافلاك ولا ممن يقول قولاً يستلزم ان الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفاً على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس مما يخالفهم فيه أكثر الناس كتفريقهم بين الذاتيات والعرضيات اللازمة للماهية وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها وبين نفس الوجود الذي هو الأمر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذي من ينازع هذين فإنه ينصر قول ارسطوطاليس ويقول ان الجائز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثاً وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً وحكاينه لهذا عن أفلاطون قد يقال انه لا يصح فيما يثبت من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر . وأما الافلاك فالمتقول عن أفلاطون وغيره انها محدثة فان ارسطوطاليس يقول بقديم الافلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون ان أول من قال من هؤلاء بقديم العالم هو ارسطوطاليس وهو صاحب التعاليم وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقديم أمور أخرى قد يخلق منها شيء

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الاشعرية نفي الحكمة الغائبة كما هو قول جمهور المسلمين فانهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والاخرى فان من فعل المفعول لغاية يريد بها كان مريداً للمفعول بطريق الاولى والاخرى فاذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون أنه علة موجبة للمعول بلا ارادة كان هذا في غاية التناقض ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الارادة بطريق الاولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه وإذا كان هناك كذلك فقولنا أن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وهذا لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها وإنما الشأن في تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها في غير هذا الموضع وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل يستلزم حدوثها أم لا اهـ

ص ٤١ س ١٩ كتبه على قوله وقد نجد ابن سينا : فلت مراد ابن رشد ان المفعول لا يكون قديماً أزلياً فان من الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى ارسطوا واتباعه وحتى ابن سينا واتباعه وان تناقضوا هو القديم الأزلي الذي يتمتع عدمه في الماضي والمستقبل وهذا يمتنع أن يكون ممكن يقبل الوجود وعدم بل هذا لا يكون إلا محدثاً والحديث يمتنع أن ينقلب قديماً فلماذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضرورياً وأما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو الحديث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع في هذا

العقل وحيثئذ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريداً لا أن يفعل شيئاً بعد شيء
يكون كل ما سواه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن
نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة اهـ

ص ٤٤ س ٥ كتبه على قوله فقد تبين . قلت العمل الذي أصله حب الله
تعالى أمر الشرع به لأنه مقصود في نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى
علم آخر نافع اهـ

ص ٤٥ س ٥ كتبه على قوله وأما المعتزلة . قلت طريق المعتزلة هي الطريق
التي ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم والمعتزلة
هم الأصل في هذه الطريقة عنهم انتشرت وإليهم تضاف ولهذا كان الأشعري
تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ثم هذا
الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة
في ذلك وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك
تكلم عليها وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري وعلى هذه الطريقة
في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الأدلة قال في أوله أنا ذا كرون
الغرض في هذا الكتاب والمنفعة به لكي إذا عرف الإنسان شرف تلك المنفعة
وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها
فنقول أن الغرض به هو الموصل بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز
عليه من الصفات والأفعال وصدق رساله وصحة ما جاؤوا به قال وظاهر أن
المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوده . منها أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة
امن أن يستزله غيره عنها اهـ

ص ٤٥ س ٧ كتبه على قوله فإن قيل فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها

آخر ويخلق من ذلك شيء آخر الى أن ينتهي الخلق الى هذا العالم فهذا قول.
قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول ارسطو وأتباعه اهـ

ص ٤٢ س ١٣ كتبه على قوله وأما أبو المعالي . قلت أما تسليمه ان الارادة.
تخص أحد المتماثلين فيناقض ما قد ذكر أولاً من انه لا بد في المفعول من حكمة.
اقتضت وجوده دون الآخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المرید بما في المفعول.
من تلك الحكم المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين.
بالارادة بل لا بد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الارادة به والافع
التساوى يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول ومع تسليم هذا أمكن أن يقال.
ان مجرد اختيار الفاعل وهى ارادته خصت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل
وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف وأما منازعته في أن العالم في حد يحيط
به فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه بل هم يقولون انا نعلم
امكان تيامنه وتياسره بالضرورة وان كان ما وراءه عدم محض وتسمية ذلك
موضعا كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به أمر
موجود وأمر معدوم اهـ

ص ٤٣ س ٥ كتبه على قوله وأما المقدمة القائلة ان الارادة . قلت الكلام
في الارادة وتعددتها أو وحدة عينها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها
أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه.
وهى من أعظم محاورات النظر والكلام في ذلك يشبه القول في الكلام
ونحوه لكن نفس تسليم الارادة للمفعول تستلزم حدوثه بل تسليم كون الشيء
مفعولاً يستلزم حدوثه فاما مفعول مراد أزلى لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المرید
له الفاعل له بارادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساد بضرورة.

يعاون بعضها بعضاً في الأفعال فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به اه
 ص ٥٠ س ١١ كتبه على قوله قل لو كان الآية : قلت لما قرر أولاً امتناع
 بين فعلهما واحد قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فان اختلاف الأفعال يمنع
 أن يكون المفعول واحداً والعالم واحد وتفسيره لهذه الآية بهذا من جنس
 كلامه في تفسير تلك الآية بذلك اه

ص ٥٠ س ٢١ قوله ولذلك قال الله تعالى الخ . قلت قد سلك في هذه
 الآية هذا الملك الذي ذكره والآية فيها قولان معروفان للمسرين أحدهما
 أن قوله (لا تبغوا الى ذى العرش سبيلاً) أى بالتقرب اليه والعبادة والسؤال
 له والثانى بالمغالبة والاول هو الصحيح فانه قال (لو كان معه آلهة كما يقولون)
 وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمانعه وتغالبه بخلاف قوله (وما كان معه من إله
 إذا ذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض) فهذا في الآلهة المنفية
 ليس فيه أنها تعلمو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضاً فقوله (لا تبغوا
 الى ذى العرش سبيلاً) يدل على ذلك فانه قال تعالى (إن هذه تذكرة فمن
 شاء اتخذ الى ربه سبيلاً) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته بخلاف
 العكس فانه قال (فان أطعكم فلا تبغوا عايهن سبيلاً) ولم يقل اليهن سبيلاً
 وأيضاً فاتخاذ السبيل اليه مأثور به كقوله (وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (قل
 ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً .
 أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون
 عذابه) فبين ان الذين يدعون من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب
 لقوله لو كان معه آلهة لا يتبعوا الى ذى العرش سبيلاً والمقصود هنا بيان ما ذكره
 في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية وليس المقصود بلسط معنى الآية اه

ليست الخ. قلت هذا بين بأن حركات الأفلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الأمر المسخر وهذا يتبين بوجوده مبسوطه في غير هذا الموضع اهـ

ص ٤٦ س ١٣ كتبه على قوله وأما الأصل الثاني. قلت في هذه الآية. وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين وقوله أن في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كلما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره اهـ

ص ٤٩ س ١٢ كتبه على قوله القول في الوحدانية. قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المفعول الواحد بالعين معلولا لعتين مستقلتين ولا متشاركتين وهذا مالا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فانه اذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده فلو قدران الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعلة كله وحده وفعلة له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين النقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله وإثبات تفرده به وهذا جمع بين النقيضين ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذي يفعله الفاعل لا يشركه فيه غيره كما لا يستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالتعاونين على البناء هذا ينقل الابن وهذا يضعه أو على حمل الحشبة هذا يحمل جانبها وهذا يحمل جانبها والمخلوقات جميعاً

محال فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكيف اذ التكيف يوجب تشبيه العلم القديم بالحدث (صح اه قلت هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين فانه اذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايراً لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدم واحدا وهذا مناقض لما تقدم من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً غاية ما في هذا الباب ان هذا الرجل يقول ان عدم التغير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولا ريب ان أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون ان هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر وهكذا هذا يقول إنما تتجدد النسب والاضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لانهم يقولون بعلمها بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الأول عند بعضهم وأما هذا فلا يثبت الا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتي كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت على الفرق بحجة الا مجرد الدعوى وقد بين ذلك في رسالة أفردتها في مسألة العلم وأراد أن يتنصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي اه

ص ٥٥ س ٨ هنا نقص (وهو وقد نبين من قولنا ان الحوادث التي

توجب الحدوث للمحل الذي تقوم . هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق ارادة الله عن علم الخواص الخاص بهم فهو لاء أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المفهوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمه الجمهور ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلاً من

ص ٥٠ س ٢١ كتبه على قوله فهذا هو الدليل بالطبع والشرع في معرفة
الوحدانية الخ. قلت بل الذى ذكره النظار من المتكلمين الذى سموه دليل
التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا
هو توحيد الربوبية والقرآن توحيد الالهية وتوحيد الربوبية اهـ

ص ٥٢ س ١١ كتبه على قوله وقد يدلك على الدليل الذى فهمه المتكلمون
الخ. قلت الفساد المذكور فى الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو
امتناع الوجود الذى يقدر عند تمناع الفاعلين اذا اراد احدهما شيئاً واراد الآخر
نقيضه ولا هو أيضاً امتناع الفعل الذى يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين
فان هذا كانه يقتضى عدم الوجود وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى
(واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا إنما نحن مصلحون) وقال تعالى
(وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين)
وقال (ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) وقال (ولو اتبع الحق أهوائهم
لفسدت السموات والارض ومن فىهن بل آتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم
معرضون) فصلاح الشئ هو حصول كماله الذى به تحصل سعاده وفساده
بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم فى أن يكون الله هو معبودهم الذى تنتهى
اليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهايه النهايات قال تعالى (وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فعبادته هى الغاية التى فيها صلاحهم اهـ

ص ٥٤ س ١٩ هنا نقص وهو (والذى يقال للخواص ان العلم القديم
لا يشبه علم الانسان المحدث فالذى يدركه الانسان من تغاير العلم المحدث
بالماضى والمستقبل والحاضر هو شئ يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب
فيه اتحاد هذه العلوم لان انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة

﴿ فهرست كتاب فاسفة القاضى أبى الوليد محمد بن رشد ﴾

صفحة	
٢	كتاب فصل المقال
٢	الخطبة والغرض من التأليف
٢	مبحث فى حكم النظر شرعاً فى علم الفلسفة والمنطق
٢	مطلب فى النص الشرعى الوارد فى الحث على استعمال القياس الشرعى والعقل
٢	مطلب فى النصوص الشرعية الواردة فى الحث على النظر فى الموجودات
٣	مطلب الاعتبار هو استخراج المجهول من المعلوم بالقياس
٦	مطلب فى أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع
٧	مطلب فى أن النظر البرهانى لا يخالف الشرع
٨	مبحث فى التأويل
٩	مطلب فى أن للشرع ظاهراً وباطناً وذكر الأدلة الواردة فى ذلك
١٢	مسألة قدم العالم وحدوثه وتحقيق الصواب فى ذلك
١٥	مطلب فى بيان الطرق الثلاثة الواردة فى الدعوة للإيمان
١٦	مطلب فيما يجوز تأويل ظاهره من الشرع وما لا يجوز
١٧	مطلب فى أن من كان فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر
١٧	مطلب لا يجوز ذكر التأويلات إلا فى كتب البراهين
١٩	مطلب فى أن العلم العملى أقسامان أفعال بدنية وأفعال نفسية
٢٠	مبحث فى طرق التصديق المشتركة بين العوام والخواص
٢١	مطلب فى أن الناس فى أهلية التأويل على أصناف ثلاثة
٢٣	مطلب التأويل الصحيح هو الأمانة التى حملها الإنسان
٢٤	مطلب فى أن الطرق المشتركة المتقدمة هى الواردة فى الشرع

أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما طور العلماء في هذا أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة العقول الانسانية مقصورة عن تكيفها كما هي مقصورة عن تكيف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لأنها متى كيف أشبهت الصفات المكيفة المحدثه فوجب أن يصدق بجمعها بالدلائل البرهانية بلا كيف (صح . قلت اما كونها ارادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات وهذا لا يخص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس كمثل شيء فصفاته كذلك لكن مجرد نفي هذا لا ينافيه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لا يبان حل الشبهة كما فعل في مسألة العلم والفلسفة الدهرية حاثرون في هذا الموضوع ومن يتكلم فيها متناقص كلامه لفساد الأصل الذي يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلوها بوسط أو بغير وسط فإن هذا ممتنع بل جمع بين النقيضين لأن العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها والحوادث متأخرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجب موجبها هـ

عبد الله بن تيمية

صفحة	
٦٨	مطلب في أن نسبة الجهة لله تعالى ثابتة بالشرع والعقل
٧٢	مطلب في أول من فتح باب التأويل في الشرع
٧٤	مبحث في مسألة الرؤية
٨٠	(الفن الخامس في معرفة الأفعال) المسألة الأولى في حدوث العالم
٨١	طريقة الشارع في الاستدلال على حدوث العالم
٨٩	مبحث في إثبات وجود القوى الطبيعية في الموجودات وأنها أدل الأشياء على وجود الصانع
٩٢	(المسألة الثانية في بعث الرسل)
٩٣	مبحث في تحقيق القول في المعجزات
٩٧	مطلب في أنه صلى الله عليه وسلم لم يتحد بشيء من المعجزات سوى القرآن
١٠٠	مطلب في أوجه الإعجاز التي اختص بها القرآن
١٠٣	مطلب في الفرق بين إعجازه وأعجازه غيره من المعجزات
١٠٤	(المسألة الثالثة في القضاء والقدر) وذكر الأدلة الواردة سرعا في ذلك
١٠٥	مطلب في الجمع بين الأدلة المتعارضة في هذه المسألة
١١٢	مبحث في تحقيق القول في الجزء الاختياري
١١٣	(المسألة الرابعة في الجور والعدل)
١١٤	مطلب في الجمع بين الأدلة المتضاربة في ذات
١١٦	مطلب في بيان حكمة إيراد الأدلة المتضاربة في ذلك
١١٨	(المسألة الخامسة في المعاد وأحواله)
١١٩	مطلب في أن هذه الشريعة أكمل الشرائع على الإطلاق
١٢٠	مطلب في اختلاف الشرائع في تمثيل أحوال السعداء وأحوال الأشقياء
١٢٢	مطلب في أن المسلمون اختلفوا في فهم التمثيل على ثلاثة فرق
١٢٣	مبحث في إثبات بقاء النفس
١٢٣	مبحث فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز
١٢٦	خاتمة الكتاب

صحيفة	
٢٥	مطلب الخواص الدالة على الاعجاز في الاقاويل القرآنية ثلاثة
٢٦	الضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها المؤلف وهي ذيل الكتاب
٣٠	كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
٣١	مطالب في أن الطوائف في العقائد الشرعية أربعة
٣١	مبحث في طرق الحشوية
٣٢	مبحث في طرق الأشعرية
٤٤	مبحث في طريق الصوفية
٤٥	مبحث في طرق المعتزلة
٤٥	مطلب في أن الطريق الشرعي لمعرفة الصانع نوعان العناية والاختراع
٤٧	مطلب في أن الآيات الواردة في الدلالة على وجود الصانع على ثلاثة أنواع
٤٩	(القول في الوجدانية)
٥٠	مبحث في الطريق الشرعي الوارد في الوجدانية
٥٣	(الفصل الثالث في الصفات) صفة العلم
٥٤	صفة الحياة - ٥٥ صفة الارادة - صفة الكلام
٥٦	مطلب في أن القرآن قديم ولفظه مخلوق وحروفه في المصحف مصنوعة لنا
٥٧	صفتا السمع والبصر
٥٨	مبحث في كون الصفات هل هي نفس الذات أم زائدة عليها
٥٨	مذهب الأشعرية في ذلك - ومذهب المعتزلة
٥٩	مبحث فيما ذل به النصارى من هذا الباب
٥٩	مطلب فيما تلخص من المذاهب في هذا المقام
٥٩	مطلب فيما يجوز التصريح به لاجتماعهم من أمر الصفات
٦٠	(الفصل الرابع في معرفة التنزيه)
٦٠	مطلب في الطرق التي ساكها النارع في التنزيه
٦٢	مبحث في تحقيق الكلام على صفة الجسمية
٦٦	(القول في الجهة)

تطلب هذه الكتب وخلافها من المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر بمصر

لصاحبها : محمود علي صبيح - صندوق بوسته رقم (٥٠٥) مصر

ترسل هذه الأصناف وغيرها لمن يرسل الثمن مقدماً لكل الجهات

- ٥ قصص اليونان مصورة للدكتور ضيف : والسرنجاوى
- ٧ مختارات أشعار العرب مع الهاشميات مشكولين وسروهم للرافعى
- ١٠ الأتوار القدسية نصوف وبيان الطريقة النقشبندية
- ٥٠ الحطط المصرية تاريخ المقريزى جزء ٤
- ٤ الباعث على أنكار البدع والحوادث لأبى شامه
- ٥ اللؤلؤ والمرجان في تسخير العقارب وملوك الجان (روحانى)
- ١٠ ثمرات الأوراق في الأدب جزئين لابن حجة الحموى
- ٤ مختارات معربة في علوم شتى بقلم عزيز سلامه
- ٤ مجموعة بن سينا الكبرى في العلوم الروحانية
- ٥ حديث القمر ومناجاة كتاب انشأى لمصطفى صادق الرافعى
- ٥ مصر في ثلثي قرن بين الماضى والحاضر للهيأوى
- ٨ بلاغة العرب في القرن العشرين مصور (كبير صحائفه ٣٠٤)
- ٤ حجاج القرآن لجميع الملل والأديان للرازى
- ٤ المختار في كشف الأسرار ومعه السحر الحلال للدمشق
- ٥ التبر المسبوك في حكم وحكايات ونصائح الملوك للغزالى
- ٥ الشموس الساطعة في الروحانى والابواب مع الفوائد النافعة
- ٥ نوادر الظرفاء والأدباء معربة عن التركية
- ٣ تفسير سورة القاتحة وحل مشكلاتها القرآنية لطنطاوى جوهرى ٩٦ صحيفة
- ٣ الدرة اليتيمة لابن المقفع ومعها مقدمة بقلم شبيب ارسلان
- ٤ حكم يبدى الهندى وابن المقفع مصور
- ٣ هنا وهناك أحاديث بين مصر وسوريا
- ٥ أبو شادوف ونكت الفلاحين وسكان القرى جزئين
- ١٠ مفاخر الاجيال في سير أعظم الرجال ٦٠٠ سيرة لهم مصورة

أطلبوا فهرست (قائمة) المكتبة فيها أسماء الكتب وأماكنها ترسل مجاناً لكل طالب

المكتبة المحمودية التجارية

لصاحبها ومديرها: محمود علي صبيح

الكائن مركزها العمومي بميدان الجامع الأزهر الشريف بمصر

صندوق بوسنه رقم (٥٠٥) مصر

لقد امتازت مكتبتنا بما تحتوي عليه في نفائس المؤلفات القديمة والحديثة والروائية وحسن المعاملة والقناعة في الربح الصفتان اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائماً من مطبوعات السلف الصالح والمطبوعات العصرية التي تجدها فيها وهي مستعدة لتصدير كل ما يطلب منها إلى داخل القطر وخارجه بالجملة والقطاعي بغاية السرعة والانتاف مع ملاحظة حسن الورق ونظافة الطبع والتجربة أصدق برهان — وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي يطبع سنوياً مجاناً لكل طالب وفيه الشروط التي اصطلحت عليها مع

عمالها

تسهيلاً للتجار وأصحاب المكاتب والقراء أن يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم مصحوب بنصف القيمة مقدماً والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة وتجربة واحدة تكفي لصدق قولنا وحسن معاملتنا والله يوفقنا جميعاً لخدمة العلم والأدب والسلام

المكتبة مستعدة لمشتري الكتب القديمة والحديثة لحسابها بأثمان متعذلة

تطلب هذه الكتب وخلافها من المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر بمصر

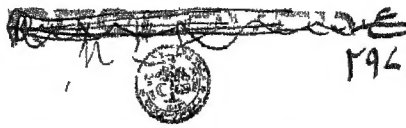
لصاحبها : محمود علي صبيح - صندوق بوسسته رقم (٥٠٥) مصر

ترسل هذه الأصناف وغيرها لمن يرسل الثمن مقدماً لكل الجهات

- ٤ شرح مقصورة ابن دريد في الشعر والحكمة والموعظة
- ٤ أحسن ما سمعت . للشعالي جمع بدائع النظم والنثر
- ٤ المختار من شعر أمير الشعراء شوقي بك - مصور
- ٣ كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية مشكولة للعجب
- ٥ تاريخ الحضارة في القرون الوسطى والحديثة - لكردي علي
- ٢ « سيدنا عمر نظم جافظ بك ابراهيم ومحمد الحضري بك »
- ٥ مختصر السعد في علوم البلاغة للشيخ زكريا الانصارى
- ٤ الحصون الحميدية في المحافظة على الديانة الاسلامية للجسر
- ١٠ طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين لابن سلام
- ٢٥ سلافة العصر في محاسن شعراء رجال مصر لابن معصوم
- ٤ مطالع البدور في محاسن النساء ربات الحدود (أول)
- ٤ منح المنة في التمسك بالشرعية والسنة أحاديث للشعراني
- ٦ الكتاب الثلاث . المنفلوطي ، ولي الدين ، العقاد
- ٥ مقامات بديع الزمان الهمداني مشكولة ومشروحة للرافعي
- ٨ الدر النضيد في مجموعة الحفيد ١٤ علم من كل الفنون
- ٢ المنقذ من الضلال للإمام أبي حامد الغزالي
- ١٠ درة التزئيل تفسير القرآن الكريم للإمام الاسكافي
- ٣٠ الأملى لسيد الشريف أدب . حديث . تفسير ٤ أجزاء
- ١٥ الفارق بين الخلق والخالق ومعه ارشاد الحياره
- ٢٠ تاريخ تحفة الزائر وأخبار بلاد الجزائر مصور للأ مير عبد القادر جزئين
- ٣٠ شعراء السودان مجموعة لاشهرهم مصورة بالرسوم
- ٥ مرآة العمران وواجبات الانسان أدبي أخلاقي علمي
- ١٥ مجموعة الرسائل المفيدة : للغزالي . ابن سينا ، ابن العربي ، الرازي

اطلبوا فهرست (قائمة) المكتبة فيها أسماء الكتب وأتمناها ترسل مجاناً لكل طالب

1927



1927

**MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH**

This book is due on the date last stamped. An over due charge of one anna will be charged for each day the book is kept over time.

1927 10/11/64 R0507.04

15 DEC 64

21/11/64

14/11/64

17 DEC 1963

7/11/64

94/1